

Subversive Tropen. Zur politischen Bedeutsamkeit der Rhetorik bei Laclau und de Man

ANDREAS HETZEL

Bereits in der antiken rhetorischen Tradition finden sich Ansätze zu einem radikaldemokratischen Ethos: zu einer rückhaltlosen Positivierung der demokratischen Auseinandersetzung. Eine demokratische Staatsform, so etwa der römische Rhetoriker Tacitus, liegt dann und nur dann vor, wenn „*omnia omnes poterant*“, wenn alle alles vermögen (Tac. Dial. 40, 3). Diese Formulierung impliziert einerseits, dass im politischen Prozess alles – und das betrifft auch vermeintliche Möglichkeitsbedingungen und Institutionalisierungsformen der Demokratie – zur Disposition gestellt werden kann. Andererseits besagt diese Formel, dass aus dem Prozess der Entscheidungsfindung niemand ausgegrenzt werden darf: Alle entscheiden hier über alle relevanten Angelegenheiten. Seine historische Verwirklichung findet dieses demokratische Ethos am ehesten im Athen der Jahre 461 bis 404 v. Chr. In der Altphilologie und Alten Geschichte unserer Tage hat sich für diesen Zeitraum inzwischen die Bezeichnung „Athenian Radical Democracy“ (vgl. Roberts 1998) etabliert.

Das Politikverständnis der klassischen Rhetorik unterscheidet sich strikt von demjenigen der antiken und neuzeitlichen Philosophie (vgl. hierzu ausführlicher Hetzel 2006). Während deren Vertreter die Aufgabe der Politik seit Platon in der Steuerung und Herstellung von Gesellschaft durch Experten sehen, die über ein exzeptionelles theoretisches Wissen verfügen, das der *praxis* in einem transzendentalen Sinne vorausgeht, begreifen die antiken Rhetoriker das Politische als Medium einer sich über agonale Reden vollziehenden Selbstinstitutionierung der Gesellschaft. Aus der Sicht Platons und der ihm folgenden politischen Philosophie kontrolliert der Politiker die Polis von außen; für die Rhetoriker Gorgias und Isokrates fällt die Polis demgegenüber als Praxis und fortwährendes Gespräch mit dem Politischen zusammen. Beide Traditionen politischen Denkens unterscheiden sich darüber hinaus durch einen unterschiedlichen Universalismus. Während die Philosophie einen substantiellen Universalismus zu begründen sucht, der die

Gemeinsamkeit aller Menschen an ihrer Verwiesenheit auf fundierende Prinzipien (Ideen, Werte, Normen) festmacht, artikuliert die Rhetorik einen negativen Universalismus (vgl. Hetzel 2007), welcher gerade die Abwesenheit aller fundierenden Prinzipien, die radikale wechselseitige Entzogenheit, als das alle Menschen vereinigende Band betrachtet. Der negative Universalismus macht den demokratischen *agon* sowohl notwendig wie möglich. *Praxis* ist der Name dafür, dass sich nichts in der Welt absolut zu setzen vermag. Politik bezieht sich für den „rhetorischen“ Aristoteles „nur auf solche Dinge, welche sich allem Anschein nach auf zweierlei Weise verhalten können: Denn über das, was nicht anders sein, werden oder sich verhalten kann, beratschlagt niemand“ (Arist. Rhet. 1357a).¹

Dem negativen Universalismus der Rhetorik korrespondiert eine negativistische Theorie der Sprache, die diese weniger als Abbild der Welt, als Ausdruck einer mentalen Sprecherintention oder Umsetzung einer sozialen Regel interpretiert, denn als in sich selbst gründende Performanz, die Welt und Subjekt daran hindert, miteinander und mit sich identisch zu werden. Sprache gilt der Rhetorik als *peithous demiourgos*, als „großer Bewirker“, der von keiner Instanz aus kontrolliert zu werden vermag (vgl. Hetzel 2003). Politik bedient sich der Sprache nicht von außen, sondern vollzieht sich im Medium agonaler öffentlicher Reden. Anders als die philosophische Politik, die nach einem imaginären Nullpunkt sucht, von dem aus sich Gesellschaft rational konstruieren lässt, begreift sich die rhetorisch interpretierte Politik als Teil eines unhintergehbaren Handgemenges, eines Gefüges konfligierender Kräfte, dass sich weniger von außen „steuern“ als von innen verschieben und umartikulieren lässt. Als Einsatzpunkt der Taktiken einer solchen Verschiebung gilt der *kairos*, der günstige Augenblick, den es zu nutzen gilt, der sich allerdings niemals intentional herbeiführen lässt.

Zeitgenössische Theorien einer radikalen Demokratie (vgl. Norval 2001), wie sie etwa von Jacques Rancière, Jacques Derrida, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau vertreten werden, sind stark von der rhetorischen Tradition beeinflusst, auf die sie sich immer wieder explizit beziehen. Insbesondere die von der rhetorischen Tradition ausgearbeitete negativistische Theorie der Sprache berührt sich an vielen Punkten mit dem Diskursbegriff von Laclau und Mouffe (vgl. hierzu Hetzel 2004) sowie mit der Derridaschen Dekonstruktion. Ein eigenständiger, politisch motivierter Zugriff auf die Rhetorik findet sich darüber hinaus auch im Werk des Literaturtheoretikers Paul de Man, der die von der Rhetorik betonte Figurativität der Sprache auf ihre politischen Implikationen befragt.

Mein Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. Zunächst gehe ich kurz auf den Akosmismus der antiken Rhetorik ein, der den ideengeschichtlichen Hintergrund der Positionen von de Man und Laclau bildet (2). Der dritte Abschnitt rekonstruiert Spuren rhetorischen Sprachdenkens im radikaldemokratischen Diskurs

1 Nichts wiederholt Aristoteles in seiner Rhetorik so häufig wie die Tatsache, dass sich unsere Praxis und unser Beratschlagen nur auf das beziehen, „was sich anders verhalten kann“ (Arist. Rhet. 1094b, 1104a, 1107a, 1109b, 1112a, 1139a, 1139b, 1140a/b, 1141a, 1141b).

Laclaus (3). Ein vierter Abschnitt befasst sich mit Paul de Mans negativistischer Sprachtheorie. Laclau selbst bezeichnet de Man als wichtigen Ideengeber seines eigenen Denkens. Gleichwohl werden die Negativität der Sprache und das Politische von beiden Autoren in unterschiedlicher Weise aufeinander bezogen (4).

2. Rhetorischer Akosmismus

Philosophie und Rhetorik sind auf verschiedene Modelle von Politik bezogen. Den Rhetorikern gilt die endliche, kontingente und zerrissene menschliche Praxis als unhintergebar; sie begreifen die politische Philosophie von daher als erste Philosophie. Für Platon bildet die Sphäre des Politischen demgegenüber nur eine vorläufige, mangelhafte und unvollständige Welt, die sich darüber hinaus nicht in sich selbst zu stabilisieren vermag. Die Philosophie sieht ihre Aufgabe darin, die menschliche Praxis zunächst auf eine transzendente Sphäre ewiger Geltungen hin zu überschreiten, um sie in einem zweiten Schritt in dieser Sphäre zu begründen. Sie betreibt eine Politik der Fundierung und Stillstellung des Politischen in einem überzeitlichen *kosmos*.

Platons Philosophie verankert die menschliche Praxis in einer zeitlosen Ordnung, die sich am ehesten als *kosmos* beschreiben lässt: als geordnete, in sich geschlossene und harmonische Welt. In dieser Welt lassen sich alle Bestandteile sowohl logisch als auch genealogisch auf höchste Prinzipien zurückführen, die Platon „Ideen“ nennt. Diese werden wiederum von einem Gott stabilisiert, der in einer Art kosmologischer Synthesis die Einheit des Weltganzen garantiert. Der „Gott ist einfach und wahr und verwandelt sich weder selbst noch hintergeht er andere“; er offenbart sich „weder in Erscheinungen noch in Reden“ (Plat. Pol. II 382e), sondern bleibt ganz bei sich. Er gibt allenfalls seine Identität an die Ideen und die diesen Ideen entsprechende Welt im Rahmen einer Emanation weiter, wobei sich diese Identität in den äußeren Regionen des Seins nach und nach abschwächt. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diese Bewegung umzukehren, alles periphere Sein wieder auf die Identität des Zentrums zurückzuführen.

Weite Teile der antiken Rhetorik artikulieren demgegenüber eine explizit akosmistische Position. Deutlich wird das besonders in der Rede des Gorgias über das Nichtsein. Diese Rede verleiht einem Gedanken Ausdruck, der für die gesamte rhetorische Tradition maßgeblich werden sollte: Der *logos* vermag sich nicht durch einen Rekurs auf eine letzte, ihm vorgängige Weltordnung zu begründen und zu legitimieren, sondern nur aus seinem eigenen Vollzug. Die Rede über das Nichtsein kann insofern auch nicht als heimliche Metaphysik oder Fundamentalontologie der Rhetorik begriffen werden. Die Rhetorik ruht auf keinem theoretischen Fundament, sondern auf einem praktisch-politischen, welches das Bildfeld einer Fundierung nicht zulässt. Gleichwohl zieht sich ausgehend von der Schrift des Gorgias ein akosmistischer Geist durch die rhetorische Tradition, und sei es nur in Form einer Skepsis gegenüber begründungslogischen Fragen.

Diese im Original verlorene, durch eine längere Zusammenfassung des Sextus Empiricus bekannt gewordene Rede etabliert „drei Punkte der Reihe nach“: „1) daß nichts ist; 2) daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfaßbar ist; 3) daß, wenn es erfaßbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte“ (Gorgias 2003: 63). Eine ausführlichere Interpretation der Rede habe ich an anderer Stelle vorgelegt (vgl. Hetzel 2006). Hier möchte ich mich nur auf den dritten Punkt konzentrieren: die Unmöglichkeit der sprachlichen Mitteilung von etwas. Gorgias behandelt diesen Punkt im dritten Teil der Rede. Man sollte hier nicht vorschnell davon ausgehen, dass Gorgias, wie häufig unterstellt, eine prinzipielle Unmöglichkeit der Kommunikation postuliert. Gorgias erläutert seinen Punkt vielmehr wie folgt:

Womit wir nämlich etwas anzeigen, ist die Rede. Die Rede ist aber nicht das Zugrundeliegende und Seiende [*logos de ouk esti ta hypokeimena kai onta*]. Also zeigen wir nicht das Seiende unseren Mitmenschen an, sondern eine Rede [*logon*], die etwas anderes ist als das Zugrundeliegende (Gorgias 2003: 73).

Dieses Argument ist so einfach wie bestechend. Wenn wir sprechen, sagen wir nie das Seiende selbst aus, sondern immer nur Worte. Ein Seiendes ließe sich als Seiendes prinzipiell nicht sagen. Die Worte bilden eine eigene Welt, die auf ein eigenes *kriterion* verweist. Jeder Versuch, das Seiende selbst zu sagen, würde wiederum nur neue Worte produzieren, die uns immer weiter von der Präsenz dieses Seienden entfernen. Das Seiende erscheint Gorgias in letzter Konsequenz als ein Effekt der Worte: Die Rede

setzt sich aus den von außen auf uns zufallenden Dingen, d. i. aus dem Wahrnehmbaren, zusammen. Aufgrund des Kontaktes mit dem Saft entsteht in uns die diese Qualität behauptende Rede, und aus dem Widerfahrnis der Farbe die die Farbe behauptende Rede. Wenn aber das der Fall ist, ist die Rede nicht Darstellung des Äußeren, sondern das Äußere wird zur Darstellung der Rede (Gorgias 2003: 73).

Nicht die Worte bezeichnen die Dinge, sondern die Dinge bezeichnen die Worte und werden somit selbst zu Zeichen. Das Sein entzieht sich hinter dem Horizont des *logos*, der selbst zum einzig möglichen, aber niemals geschlossenen *kosmos* wird. Wir haben keine Möglichkeit, unsere Sprache in einer vorgängigen Ordnung des Seins zu verankern. Außerhalb der Rede gibt es buchstäblich nichts. Die Rede ist insofern auch nicht in gleichem Sinne gegeben, wie das Seiende (*ontos*) oder Vorliegende (*hypokeimenos*) der Philosophie und des Common Sense:

Und es ist nicht möglich zu sagen, daß auf welche Weise das Sichtbare und Hörbare vorliegt, so auch die Rede, so daß es möglich wäre, aus dem Zugrundeliegenden und Seienden das Zugrundeliegende und Seiende mitzuteilen. Wenn die Rede nämlich auch vorliege [...], unterscheide sie sich von den übrigen zugrundeliegenden Dingen (Gorgias 2003: 73).

Die Rede (*logos*) liegt deshalb nicht im gleichen Sinne vor wie alles übrige, weil wir immer schon in der Rede sind; sie ist kein Objekt, kein Gegenstand. Die Rede über das Nichtsein dient also nicht zuletzt der Befreiung des *logos*, der Freisetzung der Rede.

Da aus der Perspektive der antiken Rhetorik kein Standpunkt jenseits des *logos* möglich ist, bleibt dieser selbst als Ganzer undurchschaubar und damit notwendig unvollständig. Die Rhetorik kann sich zum *logos* nicht wie eine Metasprache verhalten. Selbst vollständig sprachlich verfasst, erschließt sie das Feld der Sprache von innen, mit deren eigenen Mitteln. Der *logos* lässt sich nicht in gleicher Weise verobjektivieren wie ein Sein. Im Gegensatz zur Philosophie verankert die Rhetorik das menschliche Sprechen und Handeln nicht in den ewigen Gesetzen des Seins oder in einem *kosmos*, sondern macht die Möglichkeit des Sprechens und Handelns umgekehrt gerade von der Brüchigkeit eines jeden *kosmos* abhängig. Sprechen und Handeln gründen in dieser Perspektive buchstäblich im Nichts. Erst vor dem Hintergrund seiner akosmistischen Position ist es Gorgias möglich, die überzeugende Kraft der Rede zu verstehen, einem Versuch, dem er sich in seiner Helena-Rede widmet. Wirksamkeit entfalten kann die Rede nur, weil sie nicht festgestellt ist, weil sie eher mit einem Mangel als mit einem Sein korrespondiert. In den Worten Žižeks:

Die Tatsache, daß der Mensch ein ‚Sprachwesen‘ ist, bedeutet, daß er sozusagen konstitutiv ‚aus der Bahn geraten‘ ist, durch einen irreduziblen Riß, einen strukturellen Mangel an Gleichgewicht gekennzeichnet ist, den das Symbolgebäude in der Folge vergeblich zu beheben versucht (Žižek 1992: 55).

Ein Satz sagt erst dann etwas, wenn er nicht einfach ein ihm vorausgehendes Sein abbildet, sondern über dieses Sein hinausgeht, von ihm abweicht. Bedeutsam ist etwas nur in Bezug auf seine praktische Relevanz zur Entscheidungsfindung. Diese praktische Relevanz ergibt sich gerade aus den Differenzen von Wort und Sache. Rhetorisch relevant werden Sachverhalte nur dann, wenn sie strittig sind. Etwas kann nur dann etwas bedeuten, wenn es noch nicht alles bedeutet, wenn es Fragen offen lässt.

3. Rhetorische Motive im Diskurs der radikalen Demokratie

Der Akosmismus der rhetorisch-sophistischen Tradition berührt sich nicht einfach nur mit einer Praxis radikaler Demokratie, sondern ist nur von dieser Praxis her zu verstehen. Akosmismus und Demokratie implizieren sich wechselseitig, ohne dass hier von einem Verhältnis der Begründung gesprochen werden könnte. Der Akosmismus bildet gerade kein (negatives) kosmologisches Fundament, auf dem die Politik ruhen würde. Er steht für die Abwesenheit aller letzten Funda-

mente, die eine demokratische Politik als solche allererst möglich macht. Aus der Sicht von Laclau „the only democratic society is one which permanently shows the contingency of its own foundations“ (Laclau 2000: 86). Es verwundert insofern nicht, dass zeitgenössische Ansätze einer radikalen Demokratie wieder explizit an den rhetorischen Akosmismus anknüpfen.

Die ausführlichsten Anknüpfungen an die rhetorische Tradition im radikal-demokratische Diskurs finden sich bei Laclau und Mouffe, die sich an entscheidenden Stellen ihrer Theorie auf zumindest drei klassisch-rhetorische Denkfiguren beziehen. Zunächst erläutern sie das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus als *synekdochische* Beziehung (a); zum zweiten verwenden sie zur Beschreibung demokratischer Auseinandersetzungen und hegemonialer Konflikte das Konzept eines „leeren Signifikanten“, welches als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* in strukturalistische oder poststrukturalistische Begriffe gelesen werden kann (b); drittens verstehen sie das Soziale ganz allgemein als *tropologisches* Feld sich widerstreitender Kräfte (c).

(a) Der Diskurs der radikalen Demokratie kann deshalb als „radikal“ gelten, weil er keine transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie zulässt, die nicht selbst wiederum im demokratischen Disput zur Disposition gestellt werden könnten. Die Frage nach der Demokratie kann hier immer nur aus der demokratischen Auseinandersetzung heraus beantwortet werden. Radikale Demokratie ist nicht in universalen Normen, Prinzipien oder Werten verwurzelt, die ihren Ort außerhalb der Demokratie selbst hätten. Radikale Demokratie bedeutet, dass es keine *radix* der Demokratie gibt. In dieser Hinsicht hat der Diskurs der radikalen Demokratie große Gemeinsamkeiten mit dem rhetorischen Akosmismus. Demokratie und Sprache legitimieren sich jeweils nur über die Abwesenheit aller fundamentalen Legitimationen. Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Demokratie und Sprache existieren im strengen Sinne gar nicht. Es gibt nur je besondere Menschen, die in konkreten Situationen konkrete Worte an andere Menschen richten und dabei konkrete Effekte erzielen. Demokratie und Sprache sind immer situiert und verkörpert. Vor diesem Hintergrund wäre es angemessener, von Demokratisierungseffekten und Redeereignissen zu sprechen als von so etwas wie Demokratie und Sprache an sich. Sprechen und Handeln verweisen auf den unverfügbaren *kairos* (vgl. Hetzel 2003: 244-245), die Gunst der Situation und der Stunde, die als das eigentliche Subjekt des Redens und Handelns gelten kann.

Keine Rede kann im Namen einer universellen Instanz, etwa im Namen *des* Volkes, geführt werden. Einen Gedanken *de* Mans aufgreifend, unterscheidet Laclau eine „metaphorische“, auf die Identifikation einer partikularen Position mit *dem* Volk setzende Linie der Demokratieggeschichte, von einer „metonymischen“, die sich der Unmöglichkeit einer solchen Identifikation bewusst ist und die Identität *des* Volkes unendlich aufschiebt. Während die „metaphorische“ Linie „von Robespierre zu Pol Pot läuft“ werde die „metonymische“ Linie eher von Luxemburg und Gramsci vertreten, die einen gewissen „Respekt vor Differenz“ bekundeten (Laclau 2001: 174).

Diese postfundationalistische Transformation der Demokratietheorie hat Konsequenzen für den Status von Universalität. Das Universale dient für Laclau und Mouffe nicht länger als transzendentaler Rahmen der Demokratie. Stattdessen gehen sie von einer verwickelten Hierarchie aus Universalem und Partikularem aus; beide Seiten benötigen einander, werden aber nichtsdestotrotz durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Keine partikulare Position kann den Ort des Universalen für sich okkupieren. Der Ort des Universalen bleibt notwendig leer und unbestimmt. Der Kampf um Hegemonie ist immer auch der Kampf um den leeren Ort des Universalen. In seinem Aufsatz *Identity and Hegemony* erläutert Laclau diesen Zusammenhang mit Hilfe der rhetorischen Figur der Synekdoche: „In order to have hegemony we need the sectorial aims of a group to operate as the name for a universality transcending them – this is the *synecdoche* constitutive of the hegemonic link“ (Laclau 2000: 57). Die Synekdoche wird hier im Sinne eines *pars pro toto* verstanden: Da das Universale zugleich notwendig und unmöglich ist, muss ein partikularer Akteur die Rolle des Universalen einnehmen. Das Universale erscheint also immer nur in und an einer partikularen Perspektive; das Partikulare wird umgekehrt immer nur dann sichtbar, wenn es eine universale Forderung erhebt. Jeweils eine der beiden Seiten verkörpert zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit der anderen.

Mouffe und Laclau zeigen wieder und wieder, dass es keine Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft geben kann. Als universalistischer Begriff bleibt Gesellschaft stets unmöglich: „The idea of a totally emancipated and transparent society, from which all tropological movement between its constitutive parts would have been eliminated, involves the end of all hegemonic relation [...] and also of democratic politics“ (Laclau 2000: 57). Demokratie hängt von der Unmöglichkeit des Universalen ab.

(b) Ausgehend von diesen Überlegungen entwickeln Mouffe und Laclau eine Theorie der „Leerstelle“ (Laclau/Mouffe 1991: 253) im exzentrischen Zentrum der Gesellschaft. Eine Gesellschaft kann nur dann als demokratisch gelten, wenn ihre Mitte leer bleibt, wenn sie sich nicht auf eine bestimmte Essenz, einen Wert oder eine Idee, verpflichtet. Demokratie fungiert hier als ein anderer Name dafür, dass die Gesellschaft unbestimmt ist und unbestimmt bleiben soll. Niemand kann für sich beanspruchen ihre Gestalt in einer irreversiblen Weise theoretisch oder praktisch festzulegen. Eine Gesellschaft kann sich nie selbst beschreiben: In dieser Hinsicht ist „jedes Signifikationssystem um einen leeren Platz herum konstruiert“ (Laclau 2002: 70), um einen „leeren Signifikanten“.

Laclaus „leerer Signifikant“ kann als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* gelesen werden, der Trope der Setzung und der Negativität; die Katachrese ist die Figur, über die sich Sprache selbst aus dem Nichts heraus erschafft; sie steht für eine sprachliche *creatio ex nihilo*. Wie die Katachrese konstituiert der „leere Signifikant“ eine „positive“ oder „reale“ Unmöglichkeit (Laclau 2002: 70). Als Beispiel erwähnt Laclau den Kampf unterschiedlicher Oppositionsgruppen gegen einen gemeinsamen Gegner. Nur dieser Gegner stiftet eine Äquivalenz der For-

derungen; darüber hinaus hat diese Äquivalenz keinen positiven Gehalt. Gleichwohl vermag der leere Signifikant, unterschiedlichste Interessen miteinander zu artikulieren.

Eine Deutung des „leeren Signifikanten“ als Katachrese legt Laclau selbst nahe. Er stellt sein Denken in die Tradition von Nietzsche, Foucault, Derrida und de Man, die dem rhetorischen Akosmismus unter den Bedingungen der Moderne den vielleicht radikalsten Ausdruck gegeben haben; alle vier Autoren begreifen Sprache dabei konsequent als katachrestischen Prozess. Die Katachrese gilt generell als die Trope des Missbrauchs. Ich missbrauche ein bestimmtes Wort, um etwas zu bezeichnen, für das es noch keine Bezeichnung gibt. Häufig genannte Beispiele sind *Tischbein*, *Flugzeugflügel*, *Flaschenhals* oder *Motorhaube*. Da für die Philosophen nach Nietzsche keine Möglichkeit mehr besteht, Signifikanten auf transzendente Signifikate zu beziehen, weisen sie darauf hin, dass sich Bedeutungen immer um abwesende Signifikate herum konstituieren. Wir haben von daher keine Möglichkeit mehr, strikt zwischen „richtigem“ Gebrauch und Missbrauch von Sprache zu unterscheiden. Jeder Sprachgebrauch geht mit einer Setzung einher, die sich einem repräsentationalistischen Denken entzieht. Die Katachrese steht, wie Gerald Posselt neuerdings überzeugend gezeigt hat, innerhalb der rhetorischen Tradition für das, was wir seit Austin als die Performativität der Sprache bezeichnen, für ihren Setzungscharakter (vgl. Posselt 2005). Sie bietet sich insofern als *master trope* einer akosmistischen Rhetorik an.

Mit dem Insistieren auf dem katachrestischen Charakter der Sprache verbindet sich bei den genannten Autoren immer auch ein politischer und damit anti-philosophischer Anspruch. Das philosophische Projekt einer Suche nach Kriterien zur Unterscheidung von Gebrauch und Missbrauch zeichnet die eigentlichen, normalen und wahren Bedeutungen der Worte gegenüber ihren illegitimen Verwendungen und Aneignungen aus. Die Philosophie etabliert und legitimiert eine Ordnung des Seins, einen *kosmos*, der in sich hierarchisch verfasst ist. In dieser kosmischen Hierarchie wird nur allzu oft soziale Ungleichheit begründet. Hinter dem Insistieren auf dem *eigentlichen* Sinn eines Wortes steht immer ein Herrschaftsinteresse. Dagegen richtet sich die Genealogie Nietzsches und Foucaults ebenso wie die Dekonstruktion Derridas und de Mans. Für Laclau – der den Spuren dieser Autoren folgt – lassen sich das Soziale und das Politische nie entlang einer ihnen spezifischen Logik explizieren, sondern nur entlang einer Rhetorik.² Das „soziale Band“ ist nicht aus logischen Notwendigkeiten geknüpft, sondern aus kontingenten Übergängen, die sich weniger durch den Syllogismus als vielmehr durch die Katachrese explizieren lassen. Der Übergang von einem Glied der Kette zum anderen wird hier gerade durch die Abwesenheit eines gemeinsamen Rahmens gestiftet. Das Trennende selbst fungiert als das Verbindende. Jede Kommunikation und jede Interaktion exponiert sich ihrer eigenen Unmöglichkeit, die

2 Auch für de Man ist die „Rhetorik [...] die radikale Suspendierung der Logik“ (de Man 1988: 40).

zugleich als negative Bedingung ihrer Möglichkeit entziffert werden kann. Die Bewegung der menschlichen Praxis von einem Zustand zu einem anderen ist

tropological inasmuch as the displacement is not governed by any necessary logic dictated by what is being displaced, and *catachrestical* inasmuch as the entities constituted through the displacement do not have any literal meaning outside the very displacements from which they emerge. This is why I prefer to speak [...] of the social organized as a rhetorical space (Laclau 2000: 78).

Menschliche Praxis bezieht sich nicht von außen auf ihr vorgängige Elemente, sondern schafft sich ihre Elemente performativ, im eigenen Vollzug.

Politik wird von Laclau und Mouffe generell als Kampf um Hegemonie interpretiert. Der Begriff der Hegemonie soll dabei drei Bedürfnissen Rechnung tragen: In sozialen Strukturen muss zunächst „von Anfang an etwas präsent sein“, was sich gegenüber diesen Strukturen „heterogen“ verhält und sie „davon abhält, sich als geschlossene oder repräsentierbare Totalität zu konstituieren“ (Laclau 2001: 149). Wäre eine solche Totalisierung möglich, dann würde die politische Auseinandersetzung unterbunden. Hegemonie markiert mithin keine absolute Vorherrschaft, sondern eine Macht, die ihre eigene Gegenmacht mit einschließt. Darüber hinaus geht eine hegemoniale Auseinandersetzung mit einem „retotalisierenden Effekt“ (Laclau 2001: 149) einher, sie schafft notwendig neue Strukturen. Diese neuen Strukturen sollten allerdings die „konstitutive Heterogenität“ der „hegemonialen Artikulation“ (Laclau 2001: 149) lebendig halten. In jeder demokratischen Institution muss etwas von derjenigen Kraft, die diese Institution gesetzt hat, bewahrt bleiben. Jede Institution sollte ihrer eigenen Kontingenz Rechnung tragen. Zwischen den Forderungen nach Offenheit und der Unvermeidbarkeit retotalisierender Effekte besteht für Laclau ein nicht zu schlichtender Widerspruch, den nur ein rhetorisches, sich nicht auf logische Stringenz verpflichtendes Denken auszutragen vermag.

(c) Unter dem Einfluss der rhetorischen Tradition interpretieren Mouffe und Laclau das Soziale als überdeterminiertes symbolisches Universum. Aus diesem Grund wird man niemals eine Logik des Sozialen schreiben können. Laclau spricht stattdessen „vom Sozialen als einem rhetorisch organisierten Raum“ (Laclau 2000: 78). Das Soziale wird von keinen ökonomischen, anthropologischen oder geschichtlichen Tiefenstrukturen determiniert. Es kann nicht im Rahmen verborgener transzendentaler Möglichkeitsbedingungen auf der einen und sichtbarer Oberflächeneffekte auf der anderen Seite beschrieben werden. Es gibt keinen Kern und keine Essenz der Gesellschaft – mit der Ausnahme einer „negativen Essenz“ (Laclau/Mouffe 1991: 142). Ihre Gestalt bildet das Resultat kontingenter Auseinandersetzungen, Kommunikationen und Aushandlungsprozesse. Die Gesellschaft wird nicht von *einem* Autor gemacht, sondern von konfligierenden Parteien. Gesellschaft ist Konflikt. Die spezifische Aufgabe der Demokratie besteht nun „in der Anerkennung und Legitimation von Konflikt“ sowie

„in der Zurückweisung von Versuchen, ihn durch die Installierung einer autoritären Ordnung zu unterdrücken“ (Mouffe 2005: 49). Wie der Agonismus der antiken Rhetoriker und Sophisten ist dieser Konflikt nicht als unreglementierter Kampf aller gegen alle zu interpretieren; ein in „demokratische Ausdruckskanäle“ (Mouffe 2005: 53) gelenkter Kampf beugt gerade der Gefahr „einer Konfrontation zwischen essentialistischen Identifikationsformen“ (Mouffe 2005: 49) vor, die sich um das Ideal eines Konsenses herum auszubilden drohen.

Laclau und Mouffe beschreiben das Soziale in ihrem gemeinsamen Hauptwerk *Hegemonie und radikale Demokratie* als „Diskurs“; Diskurs bedeutet hier eine „strukturierte Totalität“ (Laclau/Mouffe 1991: 155) miteinander artikulierter Elemente. Sie betonen die Fragilität von Diskursen. Ein Diskurs existiert niemals als vollständige und gegebene Tatsache (Laclau/Mouffe 1991: 162). Der Diskurs als „the ultimate nonfixity of anything existing in society“ (Laclau 1988: 254) wird negativistisch und rhetorisch gedacht. Laclau beschreibt ihn als Entität, „in which there is a constant movement from the elements to the system but no ultimate systems or elements – these are finally metaphoric expressions – a structure in which meaning is constantly negotiated and constructed“ (Laclau 1988: 254). In der sozialen Welt kann keine Bedeutung in definitiver Weise fixiert werden, da sie mit allen anderen Bedeutungen verknüpft ist. Im Diskurs vollzieht sich mit anderen Worten „eine unbegrenzte tropologische Bewegung“, die „das Terrain eines Grundes bildet, der selbst nicht gegründet ist“ (Laclau 2001: 170). Auf der anderen Seite befindet sich im Diskurs aber auch nicht einfach alles im Fluss. Ohne partielle Fixierungen – „Knotenpunkte“ oder „Steppunkte“ – wäre „das Fließen der Differenzen selbst unmöglich“ (Laclau/Mouffe 1991: 164).

Der Diskurs hat eine antagonistische Struktur. Ihm liegt keine gesellschaftliche Basis zugrunde. Gesellschaft als „underlying mechanism [...] does not exist“ (Laclau 1988: 254). Vergesellschaftung kommt nie an ein Ende und wird durch Antagonismen unterbrochen und begrenzt. Ein Antagonismus kann dabei weder als logischer Widerstreit noch als ein Realwiderspruch, ein sich Ausschließen unvereinbarer Tatsachen, interpretiert werden. Laclau erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der Sprache: „If the language is a system of difference, then antagonism is the failure of difference. And in this sense antagonism locates itself in the limits of language and can only exist as a disruption of language, that is, as metaphor“ (Laclau 1988: 256). Die Metapher steht hier für das Sagen eines Unmöglichen, welches das System der Sprache daran hindert, sich zu totalisieren. Selbst sprachlich verfasst, verhindert die Metapher³, dass es so etwas wie *die* Sprache und *die* Theorie der Sprache geben kann.

Laclau betreibt keine Sprachphilosophie um ihrer selbst willen; er verweist auf das Verhältnis von Sprache und Metapher als ein Beispiel, von dem aus sich

3 In späteren Texten wird Laclau, wie wir bereits gesehen haben, die Metapher, die immer auch Ähnlichkeit und Identität stiftet, durch differentiellere Tropen wie die Katachrese, die Synekdoche und die Metonymie ersetzen.

ein angemessener Begriff etwa von Klasse gewinnen lässt. Das Konzept der Klasse erfährt seit Rosa Luxemburg eine Dezentrierung. Luxemburg weise darauf hin, dass sich die Einheit der Arbeiterklasse nicht begrifflich fixieren lasse, da ihre einzige Einheit die Revolution selbst sei. Die russische Gesellschaft zur Zeit der Oktoberrevolution wird von Luxemburg als Gesellschaft unerfüllter demokratischer Forderungen beschrieben. An einem bestimmten Ort beginne eine Fraktion der Arbeiter mit einem Streik, der sich auf eine konkrete Forderung richte. In einem Klima allgemeiner Unterdrückung, so Laclaus Rekonstruktion des luxemburgischen Arguments, „immediately, this strike begins to represent, for the whole population, a resistance against the regime“ (Laclau 1988: 250). Von diesem Moment an wird der Streik zu einem „political act“ (Laclau 1988: 250), der sich durch eine Überdeterminiertheit auszeichnet. Andere Streiks finden statt, die mit dem ersten Streik artikuliert sind und die „Klasse“ als symbolische Einheit schaffen: „the unity of the class is a symbolic event and belongs consequently to the order of the metaphor“ (Laclau 1988: 250). So wie die Metapher eine Unmöglichkeit in das System der sprachlichen Bedeutungen einträgt und dieses daran hindert zu erstarren, so stehe auch die Einheit der Klasse für eine Unmöglichkeit, die als solche gleichwohl politisch wirksam werde.

In seinen späteren Arbeiten ersetzt Laclau das Konzept des Diskurses, welches (etwa im Denken Foucaults) mit einer neokantianischen Erblast behaftet ist, zunehmend durch ein Konzept der Rhetorizität. Jede politische Meinung steht für eine individuelle Position in einem sozialen Spannungsgefüge, das von keinem Punkt aus als Ganzes überblickt werden kann. Aus diesem Grund kann das Soziale niemals erschöpfend strukturtheoretisch erklärt werden, sondern ausschließlich in Begriffen tropologischer Transformationen. Das Ganze der Gesellschaft existiert immer nur als „unmögliche Totalität“, deren Repräsentation von einem partikularen Position übernommen wird, die „gänzlich inkommensurabel“ (Laclau 2001: 154) mit dieser Totalität bleibt. Laclau erläutert diese Inkommensurabilität ausgehend von de Mans Unterscheidung zwischen Metapher und Metonymie. Während die Metapher immer auch zu einer Totalisierung neige, zu einem Gleichsetzen des Ungleichen, stehe die Metonymie für eine kontinuierliche Verschiebung, für eine differenzierende Kraft. Die Metonymie verweise auf das Ereignis und damit auf die Geschichte:

„Nur durch das pure, irreduzible Ereignis, das in einer kontingenten Verschiebung besteht, die durch keine metaphorische Reaggregation einholbar ist, können wir eine Geschichte haben, und zwar sowohl im Sinn von Geschichte [Deutsch im Original] wie auch von Historie [Deutsch im Original]. Weil es Hegemonie (und Metonymie) gibt, gibt es Geschichte“ (Laclau 2001: 165).

Dekonstruktive Verfahren in der Literaturwissenschaft wie in der politischen Theorie zeichneten sich dadurch aus, „Metonymie in das Herz der Metapher, Verschiebung ins Herz der Analogie einzuführen“ (Laclau 2001: 165).

4. De Mans Politik

Trotz der von Laclau selbst mehrfach betonten Nähe zu de Man und des gemeinsamen Ausgangspunktes bei einer negativistischen, rhetorisch inspirierten Sprachkonzeption, sollen im Folgenden einige Differenzen zwischen beiden Denkern hervorgehoben werden. Von einer „Politik“ de Mans zu sprechen, vermag zunächst verwundern, enthält sich sein Werk doch weitgehend explizit politischer Aussagen und Stellungnahmen. De Mans Texte organisieren sich als Lektüren literarischer und philosophischer Texte. Darüber hinaus hat der „Fall“ Paul de Man, der Skandal um diejenigen seiner Frühschriften, die in pronazistischen belgischen Zeitschriften zur Zeit der deutschen Besatzung erschienen sind, die politische Stellung de Mans in ein Zwielicht getaucht. Darauf möchte ich hier allerdings nicht näher eingehen.⁴

Wie Laclau setzt de Man bei der Diagnose einer Negativität der Sprache an. Sprachliche Äußerungen zeichnen sich durch ein konstitutives Misslingen aus, durch ein Sich-Entziehen. Texte bleiben in einem wesentlichen Sinne unlesbar; literarische Texte thematisieren und positivieren ihre Unlesbarkeit. Die Grenze zwischen literarischen und nichtliterarischen Texten bleibt dabei fließend. Ausgehend vom reflexiven Überschuss der Literatur, die sich der Unangemessenheit jeder Sprache an sich selbst bewusst ist, formuliert de Man eine rhetorische Ideologiekritik. Dieses Konzept bleibt, wie ich zeigen möchte, auf den begrifflichen Rahmen einer „restringierten Rhetorik“ (vgl. Genette 1983) beschränkt, einer Rhetorik, die sich in einer Theorie der Tropen erschöpft.

De Mans Ideologiekritik richtet sich primär auf die philosophische Ästhetik. Deren Vertreter neigen zu Verallgemeinerungen und Vereinseitigungen. Sie verfügen zumindest tendenziell über feste Kriterien der Unterscheidung von Künstlerischem und Nicht-Künstlerischem. Sie behandeln Werke, statt sie in ihrer Individualität und Fremdheit ernst zu nehmen, als Exemplare und funktionalisieren sie in einem doppelten Sinne. Einerseits soll die Logik, die Kunstwerken attribuiert wird, Lücken im philosophischen System schließen. Die *gnoseologia inferior* Baumgartens, die *Urteilstkraft* Kants sowie der *sich selbst anschauende Geist* Hegels bilden Schlusssteine in zuvor unfertigen philosophischen Gebäuden; sie kompensieren Desiderate einer rationalistisch verengten Philosophie, die sich über die Aufnahme einer Ästhetik in ihr System selbst zu heilen versucht. Andererseits wird den Kunstwerken in der Ästhetik ein geschichtsphilosophisches Projekt aufgebürdet. Kunst gilt als Organon einer Versöhnung in einer von Entzweiung gekennzeichneten, modernen Welt; die philosophische Ästhetik entspringt dem Geist einer entzweiten Gesellschaft. De Man kann die Ästhetik vor diesem Hintergrund mit gutem Recht als die ideologische philosophische Diszi-

4 Ich verweise auf Derridas Lektüre der entsprechenden Artikel, die den Vorwurf der Kollaboration zumindest teilweise relativieren können: „Er ergriff eindeutig *gegen* Deutschland Partei und *für* die Demokraten, für ‚den Sieg der Demokraten‘ in einem als ‚Kampf... gegen die Barbarei‘ bezeichneten Krieg“ (Derrida 1988b: 30).

plin *par excellence* begreifen (vgl. de Man 1997). Die Versöhnungsleistung, die die Ästhetik dem einzelnen Kunstwerk aufbürdet, präfiguriert immer schon ein restauratives gesellschaftliches Versöhnungsideal.

Gegen dieses Ideal, das die Ästhetik spätestens seit Schiller dominiert und bis zu Adornos *Ästhetischer Theorie* der Geschichtsphilosophie unterstellt, macht de Man auf die entzweie und exzentrische Kraft literarischer Darstellungen aufmerksam (vgl. Menke 1993). De Man dekonstruiert einerseits Schlüsseltexte der ästhetischen Tradition, etwa von Kant, Schiller und Hegel, indem er zeigt, dass sie ihrem Anspruch, der Entzweigung zu entkommen, nicht gerecht werden. Andererseits liest er literarische Texte als Artikulationen einer Entzweigung, die sie letztlich unlesbar oder zumindest nur als unlesbare lesbar machen.

De Man richtet sich insbesondere gegen die ästhetische „Ideologie des Symbols“ (de Man 1993: 51), die von einer „Einheit zwischen der darstellenden und der bedeutenden Funktion der Sprache“ (de Man 1993: 85) ausgeht. Dem entgegen setzt er die Allegorie, das Anders-Sagen:

Während das Symbol die Möglichkeit einer Identität oder Identifikation postuliert, bezeichnet die Allegorie in erster Linie eine Distanz in bezug auf ihren eigenen Ursprung, und indem sie dem Wunsch und der Sehnsucht nach dem Identischwerden entsagt, richtet sie sich als Sprachform in der Leere dieser zeitlichen Differenz ein (de Man 1993: 104).

In der Allegorie entgründet sich die Sprache. Allegorische Sprache, wie sie etwa von der frühromantischen Dichtung praktiziert wird, lässt sich auf keinen Autor und keine objektive Welt zurückführen. Die Allegorie verkörpert, wie Derrida ausführt, für de Man eine der „wesentlichen Möglichkeiten“ der Sprache, „und zwar die, welche es ihr erlaubt, das andere zu sagen und von sich selbst zu sprechen, während sie von etwas anderem spricht; immer etwas anderes zu sagen als das, was es zu lesen gibt“ (Derrida 1988a: 26). Neben der Allegorie leistet auch die Ironie eine vergleichbare Kritik: „Die Ironie [...] enthüllt die Existenz einer Zeitlichkeit, die vollkommen unorganisch ist, da ihre Beziehung zu ihrer Quelle, zu ihrem Ursprung ausschließlich durch Distanz und Differenz charakterisiert ist und sie kein Ende und keine Totalität kennt“ (de Man 1993: 120). Allegorie und Ironie gemeinsam ist „ihre Entmystifizierung einer organischen Welt, wie sie von einer symbolischen Form der analogischen Entsprechung oder von einer mimetischen Form der Repräsentation, wo Fiktion und Wirklichkeit noch als übereinstimmend gedacht sind, als gegeben vorausgesetzt wird“ (de Man 1993: 120).

Als Subjekt (und Objekt) der Ideologiekritik fungiert hier letztlich die Literatur. Diese zeigt die Inkonsistenz und Unvollständigkeit des symbolischen Universums auf. In seiner Lektüre von Prousts *Recherche* hebt de Man etwa hervor, dass der Roman für einen Vorrang der Metapher über die Metonymie argumentiert. Aber der Roman kann diese Argumentation nur führen, indem er sich an entscheidenden Stellen bestimmter Metonymien bedient. Insofern basiert er auf einem „Widerspruch“. De Mans Lektüre erinnert an das habermassche Argument

des „performativen Selbstwiderspruchs“: Jede Leugnung der universellen Geltung von Argumenten widerspricht sich für Habermas insofern selbst, als sie selbst nur in Form eines Arguments vorgebracht werden könne. Das Problem bei de Mans Lektüre besteht darin, dass es nur dann einen „Widerspruch“ zwischen Metapher und Metonymie geben kann, wenn man beide Tropen hypostasiert, sie mithin wörtlich nimmt. De Man verwendet rhetorische Tropen wie wohldefinierte philosophische Kategorien. Insofern steht sein Diskurs der Philosophie wesentlich näher als der Literatur. Er ontologisiert die Tropen, stellt ihre Bewegung still.

Von Laclau werden die Tropen, wie seine Diskussion des Begriffs der Klasse zeigt, der mit dem Begriff der Metapher analogisiert wird, demgegenüber verwendet und übertragen. Klassen oder politische Antagonismen sind für Laclau wie Metaphern. Laclau trägt damit dem wesenlosen Wesen der Metaphern eher Rechnung als de Man. Dieser betreibt die Lehre von den Tropen als eine Art Meta- oder Superpolitik. Er schreibt: „Die Literatur unterdrückt keineswegs, wie Althusser meint, das Politische, sie ist vielmehr dazu verdammt, die eigentlich politische Diskursform zu sein“ (de Man 1993: 254). Diese literarische Politik formuliert einen universalistischen Anspruch, sie lässt sich weder mit partikularen Forderungen artikulieren noch als motivationale Ressource für einen Kampf gegen Ungleichheit und Unterdrückung nutzen. Von der Figurativität der literarischen Sprache her lässt sich kein hegemonialer Kampf führen.

Im Anschluss an Nietzsche weist de Man darauf hin, dass „die Kritik der zentralen Kategorien der metaphysischen Tradition [...]: der Begriffe von Identität und Kausalität, von Subjekt und Objekt, von Wahrheit usw. [...] im rhetorischen Modell der Trope liegt oder, anders gesagt, in der Literatur als der am ausdrücklichsten in der Rhetorik gegründeten Sprache“ (de Man 1988: 152). Er setzt „die rhetorische, figurative Macht der Sprache“ dabei „mit der Literatur selber gleich“ (de Man 1988: 40). Auffällig ist hier zunächst weniger die Identifikation von Rhetorizität und Literarizität, sondern die dieser noch vorausgehende Identifikation von Rhetorizität und Figurativität. Von der Rhetorik überlebt hier nur die *ars bene dicendi*, nicht die *ars persuadendi*, die Lehre von den öffentlichen und agonalen *logoi*. Die Rede wandert von der *agora* in die auf private Kontemplation verwiesene Literatur ab. Bevor de Man eine Politik der Tropen betreiben kann, bestätigt er eine Tradition der Literarisierung und Entpolitisierung der Rhetorik. Zwar betont auch de Man die performative und persuasive Seite der Sprache, behauptet allerdings, dass mit dem Übergang von einer konstativen zu einer performativen Sprachauffassung nichts gewonnen sei, da auch die performative Sprache mit einer „referentiellen Funktion“ (de Man 1988: 172) einhergehe. Diese referentielle Funktion – Performativa beziehen sich auf etwas im Modus des Setzens – werde durch die figurative Dimension der Sprache unterlaufen. „Als Persuasion aufgefasst ist Rhetorik performativ, doch als ein System von Tropen betrachtet dekonstruiert sie ihre eigene Performanz“ (de Man 1988: 176). Mit diesem Schritt beraubt sich de Man der Möglichkeit, Figuration als

Performanz und Performanz als Figuration zu lesen. Das Figurieren ist immer ein Transfigurieren, ein Verändern – wie die Performanz. Beide Konzepte stehen in der Sprache für deren partielle Unmöglichkeit. Da Sprache figurativ und performativ verfasst ist, kann sie in immer wieder neuer Weise angeeignet oder resignifiziert werden. Sprache verweist konstitutiv auf die Möglichkeit einer „Wortergreifung“ (Rancière) oder „Resignifikation“ (Butler). Bindet man die Figurativität dagegen an letzte Prinzipien wie *die Metapher* und *die Metonymie*, dann bleibt nur eine universelle Literarizität, die sich allenfalls selbst zu korrigieren vermag.

In diesem Sinne schreibt de Man: „Literatur [...] ist verurteilt [...], für immer die strengste und folglich am wenigsten verlässliche Sprache zu sein, in deren Begriffen der Mensch sich selber benennt und verwandelt“ (de Man 1988: 50). Er richtet sich damit gegen „das Ausschließungsprinzip, das angeblich zwischen der ästhetischen Theorie [...] und politische[n] Fragen herrschen soll“ (de Man 1993: 59). Dieser *negativen* Verhältnisbestimmung wäre zuzustimmen. Problematisch wird es erst, wenn de Man die ästhetische Theorie als die *eigentliche* politische interpretiert, als „kritische Philosophie der zweiten Stufe“ oder „Kritik der Kritik“ (de Man 1993: 60).

In seinem Aufsatz *The Politics of rhetoric*, der 1998 auf einer Konferenz über „Culture and Materiality“ gehalten wurde und im Wesentlichen de Mans Pascall-Lektüre rekonstruiert, schließt sich Laclau der de Manschen Sprachtheorie an. Auch für Laclau „überschreitet eine generalisierte Rhetorik [...] alle regionalen Grenzen und wird gleichbedeutend mit der Strukturierung des sozialen Lebens selbst (Laclau 2001: 147). Gleichwohl führt Laclaus Ansatz zu einem anderen Verständnis der Rhetorizität der Sprache. Laclau verwendet rhetorische Tropen wie Katachresen oder Synekdochen in einem *übertragenen* Sinne. Die Tropen spielen für ihn eine tropologische Rolle, sie werden nicht hypostasiert, sondern zum Arbeiten gebracht. Er schreibt nicht über Texte, sondern über gesellschaftliche Konflikte. Sein Diskursbegriff bezieht sich auf ein politisches Universum. Die rhetorischen Tropen illustrieren die Unvollständigkeit dieses Universums, existieren darüber hinaus aber nicht an sich, in einer Art rhetorischem Ideenhimmel, wie ihn de Man unterstellt. Gesellschaft ist für Laclau zugleich rhetorisch verfasst und unreduzierbar auf das Rhetorische.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (⁴1993): *Rhetorik*. Übers. v. Franz G. Sieveke, München: UTB (Arist. Rhet.).
- De Man, Paul (1988): *Allegorien des Lesens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- De Man, Paul (1993): *Die Ideologie des Ästhetischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- De Man, Paul (1997): *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques (1988a): *Mémoires. Für Paul de Man*. Wien: Passagen.

- Derrida, Jacques (1988b): *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II*. Wien: Passagen.
- Genette, Gérard (1983): „Die restringierte Rhetorik“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt: WBG, 229-252.
- Gorgias (2003): „Rede über das Nichtsein“, in: Thomas Schirren; Thomas Zinsmaier (Hg.): *Die Sophisten. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam, 62-73.
- Hetzel, Andreas (2003): „Die Rede ist ein großer Bewirker“. Performativität in der antiken Rhetorik“, in: Jens Kertscher; Dieter Mersch (Hg.): *Performativität und Praxis*. München: Fink, 229-246.
- Hetzel, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau“, in: Andreas Hetzel; Oliver Flügel; Reinhard Heil (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien der Gegenwart*. Darmstadt: WBG, 180-205.
- Hetzel, Andreas (2006): „Klassische Rhetorik und radikale Demokratie“, in: Reinhard Heil; Andreas Hetzel (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript, 25-56.
- Hetzel, Andreas (2007): „Negativer Universalismus. Hegel im Diskurs der radikalen Demokratie“, in: *Hegel-Jahrbuch 2007* (im Erscheinen).
- Laclau, Ernesto (1988): „Metaphor and Social Antagonisms“, in: Cary Nelson; Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Houndmills u.a.: Macmillan, 249-257.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“, in: Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London, New York: Verso, 44-89.
- Laclau, Ernesto (2001): „Die Politik der Rhetorik“, in: Jörg Huber (Hg.): *Kultur-Analysen*. Wien, New York: Springer, 147-174.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia & Kant.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Menke, Christoph (1993): „Unglückliches Bewußtsein“. Literatur und Kritik bei Paul de Man“, in: Paul de Man: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 265-299.
- Mouffe, Chantal (2005): *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik*. Wien: Turia & Kant.
- Norval, Aletta (2001): „Radical Democracy“, in: *Encyclopedia of Democratic Thought*. Edited by Paul Barry Clarke and Joe Foweraker. London/New York: Routledge, 587-594.
- Platon (1990): *Politeia*, in: *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Darmstadt: WBG, Bd. 4 (Plat. Pol.).
- Posselt, Gerald (2005): *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roberts, J.W. (1998): *Athenian Radical Democracy*. Kingston upon Thames: LACTORS.
- Tacitus (1981): *Dialogus de oratoribus/Dialog über die Redner*. Nach der Ausgabe von Helmut Gugel hg. v. Dietrich Klose. Stuttgart: Reclam (Tac. Dial.).
- Žižek, Slavoj (1992): *Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*. Wien: Turia & Kant.